

Open Research Online

The Open University's repository of research publications and other research outputs

L'organisation et la gestion de l'espace dans la langue et la culture igbo du Nigeria

Journal Item

How to cite:

Ugochukwu, Françoise (2009). L'organisation et la gestion de l'espace dans la langue et la culture igbo du Nigeria. *Journal des Africanistes*, 79(1) pp. 45–70.

For guidance on citations see [FAQs](#).

© 2009 Journal des africanistes

Version: Accepted Manuscript

Link(s) to article on publisher's website:
<http://africanistes.revues.org/>

Copyright and Moral Rights for the articles on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. For more information on Open Research Online's data [policy](#) on reuse of materials please consult the policies page.

oro.open.ac.uk

L'organisation et la gestion de l'espace *dans la langue et la culture igbo du Nigeria*

Résumé

Cette étude de terrain s'appuie sur la langue et la littérature orale igbo – contes et proverbes en particulier – pour cerner la lecture que ces textes font de l'espace, de son organisation, de sa répartition et de sa gestion. Elle permet de découvrir une conception du monde fortement structurée, et un espace commun centré sur la personne considérée comme membre du groupe, transmis de père en fils et où la coutume garantit à chacun sa place. Cet espace est à la fois polyvalent et compartimenté, étroitement géré et reparté selon les critères de l'âge, du genre et du rang dans la famille. Les contes décrivent le monde habité par les humains, représenté par le village et où la vie se déroule entre cour et marché, comme proche du monde des esprits dont la forêt et l'eau marquent la frontière. Humains et esprits, en déplacement constant, partagent cet espace dont l'homme n'est que l'usurfruitier.

Mots-clefs : Nigeria, Igbo, espace, cosmogonie

Organisation and Management of Space in Igbo Language and Culture (Nigeria)

Abstract

This study based on Igbo language and literature – especially proverbs and folktales – focuses on the use of space, the way it is distributed, organised and managed. It reveals a highly structured use of a communal space organised around the person, considered as member of the group. Traditions, which protect the communal space and ensure its being handed down from one generation to the next, equally give everyone an individual share in it. This space is both versatile and highly partitioned, closely managed and distributed according to age, gender and the sons' rank in the family. Folktales describe the human world, represented by the village where life revolves around the house and the market, as close to that of the spirits, with the forest and the stream acting as boundaries. Humans and spirits share this space on the understanding that men are only managing it for a while as representatives of their family.

Keywords : Nigeria, Igbo, Space, Cosmogony

* Open University (GB)

Dans son ouvrage *Morning yet on creation day*, Achebe écrit :

du fait que les Igbo n'ont pas construit de système de pensée rigide et détaillé pour expliquer l'univers et la place qui y est faite à l'homme, préférant la métaphore du mythe et de la poésie, c'est là que ceux qui souhaitent comprendre leur monde doivent chercher : dans les contes, les proverbes, les noms propres, les rituels et les festivals. (1975:132)

Cette étude de terrain, couvrant les Etats d'Enugu, Anambra, Imo et Abia, à l'est du Niger, s'appuie non seulement sur la langue¹ mais aussi sur la littérature orale, sans pour cela exclure la littérature écrite, nourrie de contes et de proverbes.

UNE CONCEPTION DU MONDE FORTEMENT STRUCTUREE

Monde des humains et monde des esprits

Pour les Igbo, le monde est sacré par nature, la « terre » *àlà*² étant une divinité majeure. La communauté igbo est une, et englobe les vivants, les ancêtres et les enfants à naître. Ces trois groupes occupent cependant des espaces différents. L'univers est divisé en deux mondes distincts: le « monde » *ìwà* ou « terre des humains » *àlà òmmadụ* (terre-êtres humains), et la « terre des esprits (des morts) » *àlà mmụ̀r* (terre-esprits)³, divisée par les gens d'Onitsha⁴ en plusieurs compartiments – quatre, sept ou huit selon les informateurs. La philosophie igbo comme les contes révèlent que la vie dans le monde des esprits est tout à fait similaire à l'existence humaine (Nwala 1985:187). Ce qui distingue le monde des êtres humains de celui des esprits, c'est donc essentiellement la présence ou l'absence physique de l'homme. Notons à ce propos que les morts, considérés au sens de personnes physiques, n'ont pas d'espace séparé puisque les corps de tous

¹ Voir Ugochukwu & Okafor 2004. L'aire linguistique et culturelle igbo couvre les Etats actuels d'Enugu, Ebonyi, Anambra, Abia et Imo, et une partie des Etats des Rivières et du Delta.

² L'orthographe igbo actuelle, ou orthographe Onwu, a été fixée en 1961 et a pris le nom du président du comité nommé par la SPILC (Société pour la promotion de la langue et de la culture igbo) chargé par le gouvernement de l'époque d'arriver à un compromis sur la question. Cette orthographe a ensuite fait l'objet de modifications affectant principalement l'ordre des lettres de l'alphabet, et a finalement été adoptée comme orthographe de l'Igbo standard en août 1976. L'igbo compte trois tons, mais la convention est de ne noter que les seuls tons bas et moyen.

³ L'être humain est composé de trois parties, le « corps » *àhụ*, le « cœur » *obì* et l'« esprit » *mmụ̀r* ; c'est ce dernier qui part à la mort. Nous ne ferons mention ici que des esprits apparaissant dans les espaces étudiés. Pour plus de détails sur la cosmogonie igbo, lire Onwuejeogwu 1981 et Ugochukwu (2002:157-172)

⁴ Ce port sur le Niger, important centre commercial, a vu les premières écoles de mission et les premières études linguistiques sur l'Igbo, dans le dernier quart du XIX^e.

ceux qui ont eu une bonne mort sont enterrés au sein de l'espace des vivants, dans la cour de la maison ou tout près ; il n'y a pas de cimetières. L'espace humain est en tout cas valorisé. Une priorité absolue est donnée à la préservation et à la transmission de la vie, individuelle mais surtout collective, comme le montrent aussi bien le rituel quotidien de la noix de cola⁵ offerte et partagée avec les ancêtres et les visiteurs dès le matin, que la fréquence de noms propres affirmant sous différentes formes – *Ndịka* (vie-surpasse), *Ndịbuisi* (vie-est-tête) – le fait que « la vie est ce qui est le plus important ». La vie physique est la clef, le passeport d'occupation de l'espace humain ; dans cet espace commun, la coutume garantit à chacun sa place, comme le dit le proverbe :

Que le faucon se perche,	Egbe bere,
que l'aigle se perche	ugo bere
Celui qui dit à son camarade	Nke si ibe ya
de ne pas se percher	ebela
Que son aile se brise !	Nku kwapụ ya n'ike ⁶

La vie toute entière est tournée vers l'avenir, comme l'impliquent les prénoms de même sens « l'avenir est le plus important » *Nkiruka* et *Iruka* (ce qui-est devant-surpasse). Pour cette raison, la vie est également vécue à l'ombre de la mort qu'elle prépare, du fait de l'importance capitale que revêtent les funérailles dans l'investissement de l'espace. A leur mort en effet, ceux qui ont vécu une vie complète, se sont mariés, ont eu des enfants, ont contribué au bien-être communautaire et ont été enterrés selon les rites, partent se reposer dans le monde des esprits. Ils en reviendront périodiquement sous deux formes : sous l'aspect des masques *immanwu* et très brièvement, au moment des festivals, pour bénir, réjouir ou corriger leur communauté – ils conservent alors leur qualité d'esprit ; et dans le corps de l'un de leurs descendants, suivant un cycle régulier de réincarnations. Par contre,

⁵ Le début de la prière de bénédiction de la cola rappelle que « Celui qui apporte la noix de cola apporte la vie ». Onwu (2002) rapporte que quatre inconnus visitèrent un jour un endroit, mais refusèrent de manger et de parler. Quelqu'un leur offrit par hasard une noix de cola. À la surprise générale, ils se mirent soudain à parler, et révélèrent qu'ils se nommaient *Orie*, *Eke*, *Nkwọ* et *Afọ*. Cet incident amena à considérer la noix de cola comme la nourriture des esprits et comme donneuse de vie. La noix de cola est par ailleurs connue pour ses vertus médicinales, qui incluent la cure de l'infertilité masculine.

⁶ Celui, aigle ou faucon, qui tenterait de refuser au voisin sa place au soleil, y perdrait sa qualité d'oiseau – en clair, nul n'a le droit de refuser à autrui sa part du bien collectif, sous peine de se voir refuser sa propre part, autrement dit de se voir ostracisé ; cette exclusion de la vie sociale affectera sa famille et ses descendants, comme on le voit dans les romans de Nwana (1933) et Achebe (1958).

les esprits de ceux qui, pour leur malheur, ont eu une mauvaise mort et dont les funérailles ont été écourtées, ne peuvent ni revenir à la vie ni entrer dans l'au-delà. Ils errent donc, sans corps et sans toit, cherchant à se venger de leur peine en nuisant aux humains. (Isichei 1976:25-26)

Les esprits errants de ces morts vont rejoindre à la limite des deux mondes la foule des « mauvais esprits » *mmụṛ ọjọṛ* décrits par les contes et désignés par divers noms : *akalogeli*, *umunadi*, *ekwēnsu*, selon leur transgression – existence inutile et stérile ou mort enfrenant les tabous communautaires (Onwuejeogwu 1981 :41-42). Tous les morts n'atteignent donc pas le repos : leur destination et leur destinée sont déterminées par la qualité de leur vie et la célébration complète des funérailles ou son absence.

Une partie du pays igbo, le long des rives du Niger et dans son delta, présente une autre sorte d'esprits, les « esprits de l'eau » *mmụṛ mmiri*, au caractère ambivalent, fréquentant eux aussi la zone frontière dont on reparlera plus bas, et que l'on retrouve aussi bien dans les contes que chez Achebe. Un certain nombre de contes animaliers mentionnent de plus un « monde des animaux » *àlà anụmanụ*, qui n'a pas jusqu'ici été étudié, mais semble s'être situé à la frontière du monde des humains et de celui des esprits, s'il faut en croire le conte expliquant l'origine de la carapace bosselée de Tortue (Ugochukwu 2006 : 101). Ce monde a depuis été déserté par les animaux qui, selon un autre conte, vivent maintenant avec les humains.

Le monde des esprits est enfin occupé par de très nombreuses divinités inférieures ou *alūsị*, invisibles et créées, les unes par Dieu, les autres par les ancêtres, et pour la plupart liées à l'agriculture et au commerce. Onwuejeogwu (1981 :43) les a définies comme « des êtres et des forces invisibles ». Si certaines d'entre elles, comme la voûte céleste, n'ont ni sanctuaire ni culte, les autres ont autel et culte, et parfois prêtre attiré, dans le monde des humains.

Horizontalité et verticalité

Les deux mondes, humain et spirituel, dont nous venons de parler sont habituellement décrits selon une optique plus horizontale que verticale, qui considère la « voûte céleste » *igwē* comme limite supérieure du monde des êtres humains ; le même mot désigne également le domaine du « Dieu tout-puissant » *Chukwu*⁷. Si les mythes de création de Nri et de Nnewi, dans l'Etat d'Anambra, mentionnent la voûte céleste, ils rapportent que les êtres

⁷ Dieu tout-puissant dominant le panthéon des divinités igbo, le seul à ne recevoir aucun culte. *Chukwu* (toujours traduit « Dieu » avec un D majuscule) possède plusieurs attributs (Créateur, qui dépasse la connaissance, etc.), ce qui lui vaut plusieurs autres désignations. Le même nom désigne encore un titre honorifique.

humains qui partageaient l'endroit avec Dieu, sont aujourd'hui partis, laissant le ciel quasi vide. Une autre légende explique que Dieu, d'abord proche des humains, se retira dans le ciel et cessa de se mêler à eux parce qu'une femme piquait le ciel en pilant l'igname tard le soir (Onwu 2002). Deux des contes de Tortue les plus connus (Ugochukwu 2006) rapportent quant à eux, l'un une tournée de danse organisée par les oiseaux et Tortue chez ceux que le conte appelle « les gens du ciel », l'autre le déménagement de la mère de l'écureuil « au ciel », mais le ciel est ici assez proche du sol pour que l'écureuil puisse y rejoindre sa mère au moyen d'une corde et que Tortue puisse tomber de là-haut sans autre dommage qu'une carapace en morceaux.

Mentionnons ici qu'il arrive à Dieu de venir se promener à la limite du monde des êtres humains et de celui des esprits : deux contes le mettent en scène sous les traits d'un sage vieillard vivant dans la forêt, sans qu'on sache si ce séjour est ou non temporaire (Ugochukwu 1992:159)⁸. Deux adages cités par Onwu (2002) proposent un éclairage sur ces récits :

L'être humain est	Mmadu bu
le représentant de Dieu sur terre	Chukwu a na afu anya n'ụwa
(Dieu-on-voit-sur-terre)	
Les êtres humains sont Dieu	Mmadu bu chi
l'un pour l'autre	ibe ya ⁹
(être humain-est-Dieu-camarade-son)	

La littérature orale offre deux lectures de l'espace, que nous allons maintenant examiner l'une après l'autre. Les textes oraux s'accordent sur le fait que le monde des êtres humains et celui des esprits sont assez éloignés, mais les situent le plus souvent au même niveau et formant un continuum, l'un commençant là où l'autre s'arrête, avec une zone intermédiaire qu'êtres humains et esprits, bons et mauvais, se partagent. La distance entre les deux mondes est, soit mesurée en heures de marche, comme le révèle *La Flûte*, un conte réécrit par Achebe (1977:5), soit signifiée par la mention des paysages rencontrés : pour se rendre d'un monde à l'autre, il faut, disent les contes, traverser « sept forêts et sept rivières », ou « sept rivières et sept pays » ou encore selon Achebe, « sept rivières, sept forêts et sept collines »¹⁰ – le chiffre sept étant, pour les igbo, le chiffre de l'infini et de la plénitude.

⁸ Les références de pages sans mention d'auteur renvoient à Ugochukwu, 1992, *Contes igbo du Nigeria*, Paris, Karthala, 351 p.

⁹ Le mot *chi* / *Chi* et la réalité qu'il recouvre ont déjà fait couler beaucoup d'encre et continuent à faire l'objet de débats d'experts. On le traduit habituellement et différemment par : « double » ou « ombre » mais il est souvent compris aujourd'hui comme l'un des attributs de *Chukwu* dans sa relation personnelle à l'homme, comme le révèle l'étude des prénoms.

¹⁰ Achebe, *No longer at ease*, cité dans Ogbaa (1992 : 144)

Dans le conte, la jeune fille qui a épousé un esprit léopard le suit ainsi dans son voyage de retour, traversant successivement sept collines et sept rivières (p. 273).

Les deux mondes peuvent aussi, parfois, être présentés comme superposés, l'homme vivant sur terre et les esprits dessous (Ogbaa 1992:21 & 27), séparés par une épaisseur de terre. Le conte des deux amis raconte l'enfant assassiné « descendu » chez les morts et revenu à minuit voir son ami (p. 132). Les libations et le culte ancestral quotidiens assurent le maintien du contact entre les deux mondes. Si l'on peut considérer le sol comme poreux, puisqu'il absorbe les libations et permet aux ancêtres de les recevoir et de suivre les conversations humaines, il existe cependant trois types de lieux privilégiés de passage entre les deux mondes : la tombe, les arbres de la grande forêt et l'eau¹¹.

Les contes présentent la tombe comme un trou. Une esprit-enfant, contrainte de quitter ce monde après que sa mère a touché à la ceinture de perles à laquelle sa vie était attachée, saute par exemple dans « un trou si profond qu'on ne pouvait en voir le fond. Et elle n'est jamais ressortie. » (p. 78) On retrouve la même description dans *Le Tambour* d'Achebe (1977:13), autre récit venant en droite ligne des contes, où « le trou était vraiment large et semblait descendre par degrés » pour aboutir à « une vaste clairière ». Les rites funéraires, longs et complexes, présentent la tombe comme le chemin de la lente et périlleuse transition qui change l'être humain en esprit et lui permet d'atteindre l'autre monde. La langue décrit d'ailleurs la mort comme un long trajet : « il est parti » *o laala*, « il est allé chez les esprits » *o gàrà mmụ̀o*. C'est tout cela que met en scène la sixième étape de l'intronisation du chef de la ville de Nri¹² : il s'allonge sur le sol et on le recouvre entièrement de terre, simulant son enterrement ; il fait ensuite, au bout de vingt-huit jours¹³, une apparition publique, tout de blanc vêtu comme un homme devenu une incarnation des esprits.

L'arbre (nom générique : *osisi*) est un second lieu de passage possible vers le monde des esprits, comme le dit le conte d'Ashawanawana (p. 32-36). L'objet servant de garantie au pacte des « esprits voyageurs » *ogbanje*¹⁴ est toujours enterré, « à un endroit où les gens ordinaires¹⁵ ne

¹¹ La proximité du Niger et la présence de lacs dans la région peuvent expliquer en partie l'importance de l'eau dans les croyances

¹² Ville au nord d'Onitsha et capitale religieuse traditionnelle des Igbo. L'intronisation fait du chef de Nri un demi-dieu. Pour plus de détails sur le royaume de Nri, voir Onwuejeogwu (1981 : 88).

¹³ Correspondant à sept semaines igbo de quatre jours, synonyme d'éternité.

¹⁴ Comme l'*abiku* yoruba, l'*ogbanje* igbo est un « esprit voyageur » (« il/elle fait la navette » *o gba njē*), un esprit qui s'incarne dans un enfant et naît pour mourir prématurément et revenir ensuite dans la même famille de façon cyclique, provoquant une mortalité infantile

pénètrent pas, la plupart du temps au pied d'un gros arbre" (Anukwu & al. 1984:29). C'est aussi la raison pour laquelle on plante un « *Chrysophyllum africanum* » *ɔ̀darà*, ou un autre arbre sacré¹⁶ sur la tombe aussitôt après un enterrement, pour marquer l'emplacement (p. 325). Selon la légende, les êtres humains auraient d'abord vécu en forêt, le mot *ìgbò* désignant autrefois des chasseurs-cueilleurs habitant la forêt, avant de recevoir de Dieu le savoir agricole. Lors des festivals où ils prennent temporairement possession de l'espace communautaire, c'est de la forêt aussi que sortent les masques.

L'eau, qui peut, on le verra, servir de frontière entre les deux mondes, est surtout perçue comme un troisième chemin vers le monde des esprits, et on la retrouve, rivière, fleuve ou océan, dans un grand nombre de contes (pp. 152, 176, 196, 207, 228). A Nnewi, ville proche du Niger, on croit d'ailleurs (Alutu 1986:387) que lorsque quelqu'un meurt, son esprit traverse la rivière Ele pour atteindre le monde souterrain. Chinwe Achebe (1986 : 17) dit avoir rencontré partout cette même croyance au cours de ses enquêtes auprès des guérisseurs igbo.

La profondeur, essentielle au passage d'un monde à l'autre, est fortement valorisée et s'exprime par deux termes : *òmìmì* et *imē*, ce dernier signifiant aussi « intérieur » et « grossesse » :

- « intérieur de la maison » *ime ɔ̀lò* (intérieur-maison)¹⁷
- « intérieur » du corps de la femme et profondeur de l'inconnu que constitue l'enfant à naître : 'elle est enceinte' *o dī imē* (elle-est-intérieur/grossesse)¹⁸ – cette interprétation de la profondeur est utilisée dans l'adage selon lequel « l'avenir est gros d'inconnu » *echì dī imē* (demain-est-intérieur/ enceinte)¹⁹.
- « profondeur » *òmìmì*, de la connaissance et du mystère, avec l'idée de révélation progressive

élevée. Le seul ouvrage sur la question est l'enquête de Chinwe Achebe (1986). On retrouve les *ogbanje* dans toute la littérature nigériane. Cf. Achebe 1958 et Okri 1997.

¹⁵ Les non initiés, qui ne sont que de « vulgaires êtres humains » *mmadụ nkịtị*.

¹⁶ Le plus souvent un *egbò*, ou un *ògìlìsì* (Newbouldia laevis). Cf. Williamson 1972.

¹⁷ C'est là que se trouve la chambre.

¹⁸ Cette phrase elliptique est construite selon un modèle courant en igbo et surtout apparent dans les noms propres et les proverbes, et qui consiste à ne dire que les premiers mots de la phrase, laissant à l'auditeur la liberté de compléter en s'aidant du savoir que confère la coutume. Ici : « elle porte un inconnu à l'intérieur d'elle-même ».

¹⁹ Cette vue de la profondeur est positive et implique une attitude d'attente active et d'espérance. Elle met cependant en valeur la difficulté à s'imaginer ce que sera cet avenir, un avenir qui dépasse l'entendement et que nul ne peut prédire. Cet adage a été choisi pour titre d'une pièce de théâtre (Eneore, 1979), selon un procédé courant en littérature igbo écrite.

« Au plus profond » *imeliime*²⁰ se trouve l'explication des choses. Plus on va profond, moins on voit clair mais plus on comprend, avec la promesse d'« y voir clair » *ihụ ụzọ* (voir-chemin), ce qui donne toute sa valeur à la profondeur, liée aux sociétés secrètes traditionnelles. Ce mouvement en profondeur est conçu comme un mouvement en direction du monde des esprits. C'est cette division que notent Nwala (1985:30) et Mojekwu (1994:121), opposant les mondes visible et invisible – ce qui est invisible au profane ne l'étant pas à l'initié, et les deux mondes étant aussi réels l'un que l'autre. Les contes combinent parfois de façon explicite les deux points de vue mentionnés plus haut, et décrivent alors le monde spirituel comme à la fois lointain et souterrain. Deux enfants, revenant de chez l'ogresse qui les avait attirées jusque chez elle, traversent ainsi successivement une grille au fond d'un trou, puis passent un autre trou, une immense forêt, une grande étendue d'eau et un dernier trou (pp. 280-283).

Espace-temps

Considérés dans le temps, les deux mondes semblent n'en faire qu'un, qu'hommes et esprits se sont, disent les textes, partagé à l'amiable. La littérature orale révèle que si l'homme est maître du sol, seul le terrain habité et bâti lui appartient de droit à tout moment ; le reste – les routes et chemins, les champs et les pâturages, ne lui sont totalement ouverts que le matin ; dès midi, les esprits sont de sortie et parcourent cet espace ouvert. Cette acceptation du partage reflétée par le proverbe de l'aigle et du faucon cité plus haut, et appliquée d'ordinaire à la cohabitation individuelle et collective, est sous-tendue par la croyance que l'homme n'est pas le maître de la terre. Il n'en est que l'usufruitier, l'ayant reçue de ses ancêtres qui l'avaient eux-mêmes reçue de la terre mère, et la partageant avec les esprits²¹. Chinwe Achebe (1986:11) explique que l'après-midi est

le moment de la journée où les esprits ont le monopole virtuel de l'ensemble des routes, sentiers et chemins sur terre, le moment où l'on voit les poulets et les animaux s'enfuir, pris de panique sans provocation apparente.

L'un des proverbes les plus fréquemment cités remarque, de même, que « le crapaud ne court pas l'après-midi sans raison. » Les contes recommandent donc aux enfants de ne pas partir en brousse à ces heures-là (p. 169). Pour d'autres, c'est surtout la nuit qu'errent les esprits. *La Flûte* (Achebe, 1977 : 7-8) raconte que les hommes quittent d'habitude les champs au

²⁰ Le superlatif est obtenu par le redoublement de l'adverbe.

²¹ On appelle d'ailleurs le masque « celui à qui appartient la ville » *onye nwe obodo*. La coutume *Omenàlà* (ce qui se fait sur terre) a été donnée à l'homme par la Terre *Alà* par l'entremise des ancêtres *Ndi Ichie*.

coucher du soleil, et pas seulement parce le crépuscule ne dure guère près de l'équateur : "ils savaient que bientôt, la nuit allait tomber, et que les esprits viendraient travailler dans leurs propres champs d'ignames". Un conte (p. 256) rappelle encore qu'autrefois, les esprits sortaient la nuit et que les parents ne laissaient pas leurs enfants s'attarder dehors le soir. Dans *Le Monde s'effondre* (1966:17), Achebe explique ce fait par la terreur que l'obscurité inspirait du fait qu'on la croyait hantée par les esprits malfaisants – la tradition enseigne d'ailleurs qu'il ne faut ni balayer ni répondre à l'appel de son nom la nuit.

En réalité, comme le confirment diverses autres sources, ces deux points de vue sont complémentaires. Il existe bien, en effet, deux moments privilégiés pour l'incursion des esprits dans le monde des humains : l'après-midi et la nuit. L'après-midi se manifestent aussi bien les esprits de l'eau²² que les mauvais esprits. L'orpheline partie seule l'après-midi pour se rendre au marché en évitant les autres, rencontre au bord de l'eau une vieille femme-esprit qui va l'aider à traverser (p. 196). Ce sont de mauvais esprits par contre que rencontrera le garçonnet désobéissant sorti chercher sa flûte oubliée aux champs après le repas de midi, et qui finira dévoré (p. 97). La nuit est, elle, réservée aux esprits les plus dangereux, ceux qui ne craignent pas de s'attaquer aux adultes et même aux féticheurs²³ – les sociétés de masques les plus violentes ne sortent d'ailleurs que de nuit. Or, nous l'avons déjà vu plus haut, les esprits rencontrés ne sont jamais ceux des ancêtres, ceux-ci se reposant dans l'attente de leur prochaine réincarnation. La plupart des esprits rencontrés en chemin sont les esprits errants de ceux qui n'ont pas pu entrer dans l'autre monde, et harassent les voyageurs, comme celui du conte d'*Obaraedo* (p.169).

UN ESPACE HUMAIN

Comme le soulignait Onwu en 2002, "bien que Chukwu soit à la base de la religion et de la philosophie igbo, c'est l'être humain qui est au centre du monde et de la pensée igbo". L'espace humain, habité et cultivé, est donc valorisé, organisé – autour de la ville et du marché comme on va le voir – et orienté par rapport à l'individu, comme en témoignent les notations de direction : « à main droite » *n'aka nrī*, « à main gauche » *n'aka èkpè*, « en haut » *n'elū*, « en bas » *na òdìdà* et « autour » *gbùrùburù*²⁴. Cette

²² Ceux-ci opèrent au bord de l'eau ou à proximité des cours d'eau et des fleuves.

²³ Selon Arinze (1970 : 55), "midi et minuit sont les heures réservées à ces démons, mais dix heures (mbachi) est également un moment dangereux. Les enfants sont invités à ne pas se promener seuls sur les routes à de tels moments mortels."

²⁴ Les mots marquant les points cardinaux existent aujourd'hui, mais sont un apport du comité de standardisation de l'Igbo et quasi inusités. Le comité de standardisation de l'Igbo,

valorisation de l'espace humain est confirmée par l'adage qui affirme que « quand on défriche la forêt on voit la richesse », encourageant le travail et l'acquisition de la richesse – tous deux liés au culte d'Ikenga, divinité de la richesse et du travail symbolisée par la main droite²⁵.

Le marché

Même si certains noms de villes, comme celui de la capitale de l'Etat du même nom, Enugu, signifiant « sur la colline / au nord », et de nombreux noms de famille de la même région comme « Colline » *Ugwu*, « Grande colline » *Ugwuoke*, marquent l'implantation dans le relief, l'espace est surtout fortement marqué par l'occupation humaine²⁶. De nombreux villages portent le nom du clan qui les a fondés : « enfants de Dim » *Umudim*, « enfants d'Eri » *Umuleri*, « enfants du marché » *Umuahia*, « les trois lignages d'Isu » *Isuikwuato*, ou « les Isu qui sont chez eux » *Isulo*²⁷. On trouve aussi des noms de famille ou de départements identifiant l'individu, le village ou la circonscription avec le sanctuaire qui y est établi, comme *Idemili*, *Omaliko*, *Alo*. L'homme occupe et gère ce monde selon le concept du marché *ahia*. La pensée traditionnelle considère en effet le marché comme « le microcosme du monde » (Ogunyemi 1996 : 51) et le monde comme un marché où l'on va faire ses affaires et d'où l'on repart ensuite vers « la maison » qu'est le monde des esprits : elle encourage et valorise donc le travail et l'activité. Le marché étant un espace collectif, un espace d'échange, la vie est donc elle aussi une expérience éminemment collective où chacun achète et vend, échange connaissances, talents et marchandises. C'est un espace sous influence dont Eke (*èke*), Oriè, Afò (*àfò*) et Nkwò (*ñkwò*)²⁸, quatre « divinités inférieures » *alūsì* qui ont donné leurs noms aux quatre jours de la semaine igbo, sont les divinités tutélaires, ce qui fait du marché un marqueur du temps. C'est aussi un lieu de rendez-vous, un espace de conversation, de salutations et d'échange de nouvelles. C'est

composé de linguistes et de chercheurs en université, s'est régulièrement réuni dans les années 70-90 pour enrichir la langue et lui permettre de faire face aux exigences de la vie moderne. Leurs décisions ont donné lieu à la publication de fascicules utilisés par les divers media et dans le système scolaire : Cf. Ugochukwu 2000.

²⁵ La gauche au contraire est taboue, et, rejetée hors de la vie quotidienne, elle a été récupérée par les cultes marins et les sociétés secrètes traditionnelles.

²⁶ Selon Igbokwe (1995 : 4), la densité de population du pays igbo est l'une des plus importantes au monde, atteignant parfois 1000 habitants au km².

²⁷ Ce dernier nom par opposition à « ceux qui sont à l'étranger » – opposition traditionnelle désignant le village ancestral comme « la maison » et tout autre endroit, même dans le pays, comme « étranger ».

²⁸ Les tons n'étant pas marqués avec les majuscules, ils ont été rajoutés entre parenthèses pour clarification).

encore un espace de parade où l'on se montre dans ses plus beaux atours²⁹. C'est un espace de travail et de loisir minutieusement organisé, où chacun a sa place, et où hommes et femmes sont clairement séparés comme partout ailleurs, les hommes régnant sur l'abattoir et l'étal de boucherie tandis que les femmes vendent miel, légumes et poisson séché³⁰. Le marché est encore un espace régi par l'argent, où achat et vente se mêlent au plaisir du marchandage. C'est un espace d'apprentissage et de développement personnel où l'individu apprend à regarder, à évaluer, à écouter, à choisir, à discerner, à débattre, et où la mère amène le plus souvent l'enfant d'âge préscolaire. Tout tourne donc autour du marché, point de rencontre entre la maisonnée, le village, l'étranger et le surnaturel.

Les esprits – ancêtres présents par le culte qui leur est rendu ou visiteurs comme les *ogbanje*, mais aussi êtres amphibies comme les « mères l'eau » *mamiwota*, partagent le marché avec les humains, et il n'est pas toujours facile de distinguer la véritable identité de ceux qu'on y rencontre. Achebe, dans *Girls at war* (1972 : 43), ne fait que noter le conseil habituel des gens d'Onitsha concernant les mères l'eau : « on peut toujours les reconnaître, parce qu'elles sont belles, d'une beauté trop parfaite et trop froide ». La nuit tombée, comme le rappelle le conte de « la mère du marché » *Nne Orie* (p.135), ce sont les esprits qui, en même temps que les charognards, prennent possession de cet espace, une fois les derniers commerçants et clients rentrés chez eux. Nous trouvons là confirmation du fait que le facteur essentiel n'est pas l'occupation individuelle de l'espace mais sa mise à profit collective, sous le regard des ancêtres et en constante négociation avec les esprits, une situation facilitée par la répartition du sol et des activités et l'organisation de la vie quotidienne comme par la réincarnation périodique de l'ancêtre et l'errance perpétuelle des mauvais esprits.

La ville et l'étranger

De la même façon que les hommes et les esprits se partagent l'occupation du sol selon les heures, l'utilisation de celui-ci varie selon les saisons. On peut parler d'espace polyvalent dans le sens où certains espaces extérieurs ouverts, non bâtis, entre les maisons ou au-delà, et compris dans le terme « dehors » *ilo*, fonctionnant comme places publiques, accueillent les « jeux de lune » *egwu onwa* mensuels de saison sèche³¹, les tournois de

²⁹ Lire à ce sujet Daloz 2002 : 133 sur l'étalage des parures.

³⁰ Il est vrai que certains espaces comme ceux de la couture (tailleurs / couturières) sont ouverts aux hommes comme aux femmes.

³¹ Ces jeux, qui se déroulaient chaque mois en période de pleine lune pendant la saison sèche, ont pratiquement disparu aujourd'hui, sauf à l'extrême nord du pays igbo, plus traditionnel.

lutte ou de danse festifs et les veillées de contes, tous espaces temporaires. Il existe d'autres espaces polyvalents : la cour intérieure de la concession et, aujourd'hui, les bâtiments scolaires qui accueillent chaque jour deux établissements scolaires distincts, l'un en matinée, l'autre l'après-midi – une façon ingénieuse de tirer le meilleur parti de l'infrastructure disponible. Les divers espaces, partout sauf au nord du pays igbo, sont clos de « murettes de terre » *ajā*, de « clôtures de palmes tressées » *àzana*, ou de haies vives. La seule vraie différence entre les cultures locales³² est celle du concept de « maisonnée » *èzi na ụlọ* (la cour et la maison), plus fluide dans l'Etat d'Enugu, plus restreint en Anambra, plus étendu au sud du pays igbo.

Dans le premier roman écrit en igbo, *Omenuko*, publié en 1933, le monde des humains est représenté par la « ville » *òbòdò*³³ – l'endroit où vivent les gens. Arinze (1970:7) définira plus tard ce mot de façon plus précise,

non pas la ville par opposition à la campagne, ni seulement les cités cosmopolites modernes [...], mais aussi et surtout les groupes de villages traditionnels, comptant un minimum de 3000 habitants [...]. Une ville (*òbòdò*) est un regroupement de villages (*ebo*). Les villages sont parfois divisés en quartiers (*ogbè*) et les quartiers en familles étendues ou lignages (*umụnnà*).

Le terrain occupé par la ville a dû être gagné sur la brousse, comme le rappellent les romans de Nwana et d'Achebe : *Le Monde s'effondre* présente une opposition entre ville et brousse et son premier chapitre note (1966:9) que « le fondateur de leur ville s'était attaqué à un esprit de la brousse et l'avait affronté pendant sept jours et sept nuits ». Les villes sont le plus souvent établies près d'un point d'eau et leur fondation permet de retrouver la trace des nombreuses migrations qu'ont vécues les Igbo du fait des guerres entre villages ou des exils politiques consécutifs à une souillure³⁴.

Les portails des concessions ouvrent sur des sentiers qui courent en tous sens et se rencontrent au bord des espaces ouverts situés au centre du village. C'est dans ces espaces, propriété communale souvent dédiée à l'une ou à l'autre divinité, que se déroulent les festivals, danses, sorties de masques, tournois de lutte et autres réunions publiques. La ville est donc constituée d'une imbrication d'espaces publics, non bâtis, ouverts à la libre circulation et aux activités de groupe, et d'espaces semi fermés, familiaux,

Ils ont cependant trouvé leur place dans les manuels scolaires et sont au programme des heures consacrées à l'étude de la langue et de la culture igbo.

³² Le pays igbo est caractérisé par une grande autonomie locale, qui explique, entre autres, ces variations de gestion de l'espace familial d'un Etat à l'autre.

³³ Ce mot désigne aussi le « pays » (les médias parlent ainsi du Nigeria comme *òbòdò Nigeria*) et même le « continent ».

³⁴ Voir à ce sujet C.Ugochukwu (2000 : 63), et la littérature écrite : *Omenuko* et *Le Monde s'effondre* en particulier.

comme la concession et la maison, et individuels comme la maison du chef de famille. Les limites des propriétés, quand elles ne sont pas marquées par des murettes, le sont par des arbres plantés là parce que traditionnellement reconnus comme bornes. La propriété privée, c'est-à-dire familiale, est un droit, mais on l'a déjà dit, tous ont droit à un lopin de terre. Chaque famille a reçu de la collectivité une étendue de terrain qu'elle a partagée entre ses fils, et la terre se transmet ainsi de père en fils. Celui qui se trouve sans terre (soit qu'il soit arrivé trop tard, soit que sa famille n'ait plus de terre) peut louer une terre à cultiver. Il ne paiera pas en argent (sauf s'il est étranger au village) mais offrira en échange une jarre de vin de palme et au moins quatre (habituellement huit) noix de cola³⁵ au propriétaire qui lui prête la terre pour une saison. La parole joue un rôle prépondérant dans l'appropriation, l'occupation et la transmission du sol : elle informe et scelle l'acte. La récolte appartient à celui qui a cultivé la terre. S'il veut renouveler le contrat pour une autre année, il doit renouveler ses dons. L'histoire locale de l'occupation progressive du sol dans le temps a fait l'objet de plus d'une étude³⁶ et mis l'accent sur l'importance des généalogies dans la distribution de l'espace, d'autant plus que de puissants tabous *nsọ àlà* (interdits (par la) Terre) s'opposent aux mariages consanguins et que c'est par les autochtones que se transmettent le culte traditionnel et l'histoire orale.

Les pays étrangers sont désignés par différents noms. En bordure du pays igbo, les études historiques³⁷ s'accordent pour noter la différence entre les « Igbo » *ndi Igbo*, compris comme 'autochtones', et les « gens du fleuve » *ndi olu* (les riverains), surnom péjoratif désignant l'ensemble des populations du delta établies au sud du pays igbo au XVIII^e siècle à l'époque de l'esclavage. A l'ouest du Niger, au-delà du pays igbo, s'étend l'Etat actuel d'Edo, dont la capitale est Benin, autrefois capitale du royaume de Benin et de son roi distingué par son titre d'*Oba*. C'est dans ce royaume que se situent un certain nombre de contes, qui désignent l'endroit comme « la terre d'Iduu³⁸ » Pour ce qui est des pays limitrophes, le dialecte de Nnewi a un nom pour l'« étranger » *mbia*, où seuls les féticheurs se rendaient autrefois dans le cadre de leurs fonctions. Depuis la colonisation, l'horizon a reculé et les termes de « pays blanc » *obodo oyibo*, et d'« outremer » *ofesi*, emprunt à l'anglais 'overseas', se sont ajoutés au vocabulaire pour désigner les autres continents : Europe, Asie et Amérique.

³⁵ La présence d'un nombre symbolique de noix de cola indique le caractère sacré de l'échange, et rappelle aux contractants que la Terre est une divinité.

³⁶ Lire à ce sujet C. Ugochukwu (2000) et Alutu (1986)

³⁷ Lire à ce sujet C. Ugochukwu (2000 : 11-12), Isichie (1976 : 19) et Henderson (1972 : 41)

³⁸ Lire à ce sujet Okpewho (1998:1-15) et Onwumechili (2000). Les Igbo d'Onitsha et d'Oguta affirment être venus du royaume de Benin.

Cet espace, marqué dans l'esprit des locuteurs par son éloignement, se caractérise davantage par la couleur de ses habitants que par une détermination géographique absente. Il peut également être considéré comme une zone intermédiaire entre le monde des hommes et celui des esprits, du fait même de son éloignement et de la couleur de ses habitants, comme en témoigne le roman d'Achebe *No longer at ease* (1960:29).

Espace public, espace privé

Que ce soit dans la maison, dans la concession³⁹ ou à l'extérieur, il n'existe pas en pays igbo d'espace strictement personnel, puisque l'espace alloué au chef de famille est lui-même ouvert en permanence sur l'extérieur. Espace public et espace privé sont par ailleurs clairement délimités, l'espace privé étant compris comme espace familial formé par le groupe parents-enfants-autres occupants : la maisonnée, ou comme espace associatif (lieux de réunion réservés à tel ou tel groupe local). Dans son ouvrage sur l'histoire locale de la ville d'Ichi, Mojekwu (1994:2) décrit le modèle traditionnel d'urbanisme : une succession de concessions voisines les unes des autres, et que seules séparent des murettes de latérite. L'espace devant la concession, à l'extérieur des murs de clôture et commençant au portail, est la « cour extérieure » *ama*, ce mot pouvant aussi désigner le chemin menant de la rue à la maison.

Chaque « concession » *èzi*, abrite une maisonnée plus ou moins étendue selon la région, les maisonnées des Etats d'Abia et d'Imo étant beaucoup plus larges que celles d'Anambra par exemple. A la tête de chacune des maisonnées se trouve le « maître de maison » ou « chef de famille » *òbí*⁴⁰ qui peut être aussi chef de lignage, de village ou même être à la tête de la ville. Ce même mot désigne à la fois tout homme adulte possédant sa maison personnelle, cette maison elle-même, et la maison cérémonielle et de réception, où il accueille. L'espace de la concession est occupé par la maison du maître et celles de ses femmes⁴¹, la maison de réception, une cour intérieure et un bout de terrain généralement utilisé comme potager. Une murette de terre recouverte de palmes la clôture, le plus souvent entièrement, une partie du terrain restant hors murs. La concession est généralement divisée en deux par une murette : une fois passée la porte extérieure, on se trouve dans la partie semi-publique, où se trouve la maison

³⁹ Comprise comme «le terrain regroupant un ensemble de cases ou une maison en dur occupée par une famille». Cf. IFA (1988, 2^e édition)

⁴⁰ Ce mot est également perçu comme un titre honorifique.

⁴¹ La société traditionnelle était polygame, mais la polygamie est aujourd'hui de plus en plus rare et ne se maintient que lorsqu'elle apparaît comme nécessaire pour assurer la naissance d'un héritier ou asseoir l'autorité d'un notable.

de réception. Une seconde porte basse permet de pénétrer dans la partie privée où se trouvent la maison du maître et celles de ses femmes. La position centrale de la maison du maître est symbolique de son rang au sein de la famille. Dans les familles polygames traditionnelles, chaque femme vit avec ses enfants dans une case séparée. La maison de réception occupe une place importante : placée à l'avant de la concession, donnant sur la cour extérieure, elle joue un rôle de sas et de protection, aussi bien vis-à-vis des hommes que des esprits. C'est là que le maître de maison pratique le culte ancestral quotidien. C'est là aussi qu'il accueille ses visiteurs et les hommes de sa parenté, là aussi que se déroulent les réunions de clan réservées aux hommes⁴² et les festivités comme les mariages traditionnels, c'est là encore qu'il reçoit l'hommage rituel annuel de ses cadets. Une autre partie importante de la concession est la cuisine, toujours extérieure à la maison de la femme et généralement située derrière, dans la cour intérieure ; c'est là que la femme, aidée de ses filles, prépare le repas qui rassemble la maisonnée⁴³ tout en restant aussi ouvert aux familiers. Ceux-ci, en effet, s'ils pénètrent dans la cour au moment du repas, se voient aussitôt invités à y prendre part, puisqu'il est mal vu de ne pas proposer de partager. Le proverbe rappelle d'ailleurs que « si les restes du repas durent jusqu'au lendemain, ils ne sont plus la propriété d'une seule personne. » (Igwe 1986:133)

UN ESPACE A VIVRE

Dans la vie quotidienne, l'espace est alloué en fonction de l'âge et du sexe, qui dictent la place et les activités de chacun au sein du groupe, la profondeur étant, on l'a vu, à la fois féminisée, fortement valorisée et réservée à l'usage de l'homme, comme en témoigne l'aménagement de la concession.

Espaces utiles

L'individu est pris dans un réseau de parenté, entre la maisonnée, le lignage paternel et le lignage maternel, les femmes mariées dans la famille formant un groupe distinct de celles de la famille mariées ailleurs. D'autres groupements existent, selon le village et le clan, et aujourd'hui selon la profession, l'appartenance religieuse et les activités de loisirs. Ces groupes se manifestent en particulier lors des réunions de clan, cérémonies et

⁴² Cf. C. Ugochukwu (2000:220)

⁴³ Le repas est le plus souvent consommé devant la maison, dehors, ou dans la véranda en cas de pluie. Les enfants mangent souvent séparément.

veillées funèbres, généralement tenues dans la cour de la maison, où ils ont chacun leur emplacement et leur fonction.

Dans le langage, de nombreux espaces sont désignés par une périphrase indiquant l'activité principale qui s'y déroule ou la position de la pièce dans la maison. Par exemple, la « cuisine » c'est *ebe a na-esi nri* (là-on-fait la cuisine), mais la « chambre » est *ime ɔ̀lò* (intérieur-maison). Dans un certain nombre de cas, ces descriptions sont devenues le mot accepté, comme pour l'« hôpital » *ɔ̀lò ɔ̀gwùr* (maison-médicament), l'« école » *ɔ̀lò akwukwọ* (maison-papier) l'« église » *ɔ̀lò ɔ̀kà* (maison-conversation / querelle), la « banque » *ɔ̀lò àkù* (maison-riche) ou encore l'« université » *mahadum* (savoir tout). Dans la concession, chaque portion de terrain est tacitement allouée à une activité, sans pour cela qu'un nom soit donné aux différents coins : il y a le coin-douche, le coin-toilette, celui où l'on garde les ignames, celui où l'on garde la viande, celui où l'on accueille les visiteurs. Dans la maison elle-même, la salle de séjour occupe une position centrale, avec les chambres tout autour. Quand on n'a qu'une chambre, l'espace du lit, réservé aux parents, est généralement séparé de celui des enfants⁴⁴ ou du reste de la pièce par un rideau.

Cette allocation de l'espace reflète l'extrême codification des comportements et des activités comme leur séparation. Les tâches et les rôles sociaux sont attribués à chacun selon l'âge, le sexe et le groupe social, et renforcés par le poids des tabous, une tradition vivace et le regard des autres. Ils se manifestent dans des espaces séparés. La division du travail agricole, enchâssée dans une tradition déjà notée par Basden au début du siècle dernier, assigne aux hommes le défrichage et la préparation des sols, la culture de l'igname, tubercule sacré, et la récolte du vin de palme ; la femme désherbe et cultive les légumes, les condiments et le manioc⁴⁵. Le couple perpétue ainsi la division de l'espace transmise par le mythe de Nri⁴⁶ et selon lequel

Il y avait une famine
Le chef de Nri demanda à manger à Dieu
Dieu lui dit d'offrir son fils aîné et sa fille aînée en sacrifice
Ils reçurent les tatouages traditionnels
On les sacrifia à Dieu
Au bout de douze jours (trois semaines igbo)
Sur la tombe du fils
Poussèrent une igname et un palmier à huile
Sur la tombe de la fille

⁴⁴ Dans ce cas, les enfants couchent généralement par terre sur des nattes de fibres dans lesquelles ils se roulent quand les nuits sont froides.

⁴⁵ Cf. Nwala (1985 :178).

⁴⁶ Déjà connu par Basden (1938 :389).

Poussèrent un taro, un épi de maïs et des légumes
 Dieu dit : partagez-les entre tous les Igbo
 Et que ceux-ci vous paient tribut .

(Onwuejeogwu 1981 : 64)

Espace, sexe et statut social

En public comme en privé, hommes et femmes se meuvent dans des espaces parallèles et plus ou moins étanches, ce qui nécessite l'entremise d'intermédiaires portant les messages d'un espace à l'autre. Cette tâche est généralement dévolue aux jeunes enfants. Les contacts physiques et manifestations de tendresse entre époux sont traditionnellement découragés dans les espaces publics, alors même que les accolades sont courantes entre hommes et femmes du même clan, qui se saluent en s'appelant « mon mari » et « ma femme » – les femmes mariées dans la même famille s'interpellent aussi du nom de « ma femme »⁴⁷. Les attitudes masculine et féminine sont, de plus, fort différentes : l'homme occupe, saisit, possède et domine l'espace, il est le « maître » *di*, *òga*, maître de la femme puisque c'est le même mot qui signifie « maître » et « mari ». Cette maîtrise de l'espace se traduit de plus par l'usage du mot en combinaison avec d'autres pour donner : « cultivateur » *di ji* (maître-ignames), « malafoutier » *diòchì* (maître-tireur de vin de palme), « lutteur » *dimgba* (maître-lutte), et « chasseur » *di ntā* (maître-chasse)⁴⁸. C'est l'homme qui bâtit la maison, prend les décisions, se charge des démarches publiques, chasse, découpe, partage et vend la viande, grimpe aux arbres, se charge du culte ancestral et faisait autrefois la guerre. Sa parole fait autorité. Il représente la famille étendue auprès de sa maisonnée et les enfants nés dans sa concession lui appartiennent. Il est le maître de la terre, qu'il transmet aux garçons, les filles n'ayant pas droit à l'héritage.

La femme, elle, est reçue dans la maison qui a été bâtie pour elle, dans l'espace préparé. Le titre « Madame » *Oriaku* désigne l'épouse comme (celle qui-mange-richesse) ou comme le dit un prénom féminin fort commun, *Obiageli* (celle qui-vient-manger)⁴⁹. Les femmes se rebellent aujourd'hui contre cette vue des choses et préfèrent le titre d'*Odoziaku* reconnaissant (celle qui-gère-richesse) : la femme est en effet responsable de l'apparence extérieure de la maison et de ses occupants. Son rôle est lié à la fertilité, à la vie, et si elle reste malgré tout « celle qui mange », c'est

⁴⁷ Ces appellations, dénuées de toute connotation sexuelle, marquent et renforcent l'appartenance commune au même clan, voire à la même ville.

⁴⁸ Dans tous ces mots composés, *di* indique l'expert, le spécialiste.

⁴⁹ Ce prénom sous-entend, de plus, que la fillette est arrivée dans une famille déjà riche et qui va donc pouvoir la nourrir.

parce qu'elle est venue chez son mari pour recevoir, pour concevoir (l'anglais du Nigeria traduit « elle a conçu » par *she took in*, « elle a reçu »)⁵⁰. L'espace de la cuisine est le seul qui lui appartienne, et il est fréquent de voir les femmes le défendre jalousement et en interdire l'entrée à leur mari.

L'âge et le rang dictent également la distribution de l'espace, les plus jeunes cédant partout la place aux plus âgés. Dans les lieux publics comme au sein de la famille, on réserve les premiers rangs et les meilleurs sièges aux adultes, aux dignitaires et aux étrangers. Il n'y a pas d'espace spécifiquement alloué aux enfants, mais les tâches quotidiennes qui leur reviennent – corvée d'eau, ramassage du bois mort, surveillance des enfants en bas âge en l'absence de la mère, triage des noix de palme et garde des animaux domestiques – marquent des espaces particuliers : chemins et cours (pp. 159, 206 & 269). Les enfants sont pourtant considérés comme des individus à part entière. Si par exemple une femme meurt avant d'accoucher, la tradition exige que l'on sépare le corps de l'enfant de celui de sa mère, pour permettre à leur esprit de continuer une existence individuelle. Mais c'est le sexe des enfants, et non leur âge, qui détermine leur place. Les garçons suivent leur père et les filles leur mère, même si les jeunes garçons dorment dans la case de leur mère jusque vers sept ans.

L'homme en mouvement dans l'espace

Le proverbe enseigne que « le monde est comme un masque qui danse : pour bien le voir, il ne faut pas rester au même endroit »⁵¹. Les Igbo, qui disent aussi que « le voyageur est plus sage que le vieillard », se sont toujours beaucoup déplacés, des anciennes migrations racontées par l'histoire orale et les mythes puis retrouvées par les historiens, aux périples commerciaux et voyages d'études modernes. A ces déplacements collectifs s'ajoutent ceux, moins importants et souvent individuels, des guérisseurs partis cueillir les simples, des cultivateurs se rendant aux champs, des commerçants sur le chemin des marchés, des enfants en quête de bois mort. La langue confirme cette tendance à la mobilité, l'extrême complexité des constructions verbales rendant compte de l'effort pour cataloguer la multiplicité du mouvement. Par exemple, le même radical *gba*, uniquement employé comme auxiliaire de mouvement avec divers sens selon la combinaison, sert à la construction de nombreux verbes tels que « danser » *igba egwu* (aller-danse), « aller et venir » *igba ije* (aller-voyage),

⁵⁰ Une femme stérile n'est pas considérée comme une vraie femme et se fait traiter d'« homme », mot utilisé ici comme insulte.

⁵¹ Achebe a lui-même utilisé ce proverbe dans *La flèche de Dieu*. Cf. Ogbaa (1992 :98).

« courir » *igba ọsọ* (aller-course), « lutter à mains nues » *igba ògbà* (s'efforcer-lutte), ou « pratiquer la divination » *igba afa* (répandre-divination)⁵². Il existe différents verbes pour le même mouvement, selon la provenance du sujet, la direction prise, la longueur du chemin parcouru, le nombre de personnes en mouvement et la rapidité du mouvement, la construction du verbe permettant d'indiquer les divers modes de déplacement : par exemple, porter en entrant, en sortant, entrer en courant, en rampant.

La langue donne par ailleurs une grande importance à la route, symbole du mouvement, le même mot : *ụzọ*, servant à désigner la « route », le « chemin » (dans le sens de voie de communication, qui mène quelque part), le « passage » et même la « porte » puisqu'il n'existe pas de mot spécifique pour ce concept.

Ouverture dans le mur, et le plus souvent réduite à un rideau ou à un panneau mobile, sauf dans les concessions des notables⁵³, elle est « seuil » *ọnụ ụzọ* (bouche-chemin), que la pratique de l'ellipse ramène à « chemin » *ụzọ*. Ce même chemin figure dans de nombreux prénoms et noms de famille comme *Uzọchukwu* (chemin (de) Dieu), *Uzọma* (chemin-bon), *Uzọechina*, ([que] le chemin ne se ferme pas), montrant là encore la centralité du déplacement dans la pensée igbo – il y a même un prénom, *Uzọahia* (chemin-marché) pour ceux nés autrefois alors que leur mère se rendait au marché.

De nombreux passeurs, nous l'avons déjà mentionné, font la navette entre l'espace masculin et l'espace féminin. Pendant les réunions de clan ou de village, les femmes se réunissent à part, à l'intérieur de la maison, les maris se réunissant au même moment à l'extérieur ou dans la véranda. Les deux groupes utilisent alors pour communiquer des membres du groupe choisis comme intermédiaires et « envoyés en messagers », une pratique désignée par le verbe *izi ozi* (envoyer-message). De la même façon, dans la maisonnée, les enfants servent le plus souvent de messagers entre l'espace du mari et celui de sa femme, ou entre la femme et ses visiteurs lorsque ceux-ci sont laissés seuls⁵⁴. Une pratique courante de division de l'espace est celle des apartés – « se concerter en aparté » *igba ìzù* (aller-consultation) – qui permet à un sous-groupe, au cours d'une réunion⁵⁵, de se

⁵² A l'aide de chapelets de cauris jetés sur le sol et dont le devin lit et interprète les formes.

⁵³ La région d'Awka, dans l'Etat d'Anambra, est réputée pour ses magnifiques portes et portails de bois sculpté.

⁵⁴ On laisse le plus souvent les visiteurs manger et boire seuls après les avoir servis, pour respecter leur espace privé.

⁵⁵ Au village, les hommes passent plus du tiers de leurs journées en réunions d'utilité publique.

concerter dans un coin de l'espace de groupe avant de revenir annoncer, par l'intermédiaire de leur porte-parole, le résultat de leurs délibérations.

Il existe aussi des passeurs, moins nombreux il est vrai, qui font la navette entre le monde des humains et celui des esprits. Selon Nwala (1985 : 31), certaines personnes, familières des enterrements et des bosquets sacrés, ont la réputation de faire de fréquents aller-retour d'un monde à l'autre et de communiquer avec les esprits, d'où leur surnom de « ceux qui sont allés chez les esprits » *ndị ọgara nmmụṛ*.

FRONTIERES ET TERRAINS VAGUES

La zone frontière qui sépare le monde des humains de celui des esprits se situe hors des espaces habités, plus loin que les champs cultivés. Elle est d'abord perçue intuitivement par ceux qui s'y égarent ou la bravent. Nous avons là un autre marqueur de l'espace : la palette des émotions humaines, qui va de pair ici avec la perte des repères habituels. La peur fait lentement place à l'angoisse, et le voyageur téméraire sait qu'il est arrivé dans la zone frontière. C'est le cas d'Onwuelo (la mort ne réfléchit pas) après son mariage à un esprit-poisson qui l'emmène chez lui :

Mais ces poissons habitent au fond de l'océan. Elle les a suivis. Ils ont marché longtemps. Ils ont dépassé toutes les villes où vivaient les hommes. Ceux qui avaient accompagné la jeune fille jusque-là lui ont dit au revoir. Ils ont dépassé le territoire des hommes et sont entrés dans la brousse. La jeune fille regardait autour d'elle avec étonnement. Quand elle a vu qu'ils s'approchaient de l'océan, elle a commencé à avoir peur. Elle ne savait plus que faire. (p.175)

Le désert et ses marqueurs

La frontière entre monde des hommes et monde des esprits peut être décrite comme un terrain neutre souvent appelé « désert » *ọzàrà*. Ce mot a plusieurs équivalents dans la langue, correspondant aux variantes dialectales mais désignant toujours un endroit inculte, inhabité, décrit par Chinwe Achebe (1986:11) comme "un territoire précaire, inconsistant, nébuleux, une sorte de no man's land où résident des esprits errants et frustrés." Les contes restent vagues quant à son étendue mais sont formels sur le fait que cette frontière est toujours assez clairement perçue et balisée par différents marqueurs que l'éducation traditionnelle permet au groupe et à l'individu de reconnaître.

C'est d'abord un endroit situé hors du village et traditionnellement non bâti, où personne n'habite⁵⁶ et dont la végétation témoigne de l'absence de

⁵⁶ Au chapitre VI du roman, le héros est réduit à construire sur cet espace, s'attirant de ce fait la méfiance des villageois.

l'homme : brousse ou forêt non défrichées, non cultivées, avec d'étroits sentiers envahis par les hautes herbes et une végétation inextricable, à la merci des éléments.

Ce lieu correspond, dans bien des cas, à la « mauvaise brousse » *ajọ ohia*, espace abandonné aux mauvais esprits. Le roman de Nwana (1933) en parle comme de « la brousse froide » » *ikpa oyi*, et les sources historiques (Basden 1938:262-263) s'accordent sur son usage ancien : on y jetait les restes de sacrifices, et les enfants nés anormalement (jumeaux, mauvaises présentations, enfants nés avec des dents). Ceux qui mouraient de « mauvaise mort » *onwu ojọ*, étaient, soit abandonnés là, parfois même avant leur mort, soit grossièrement recouverts de terre puisque « les mauvaises morts ne donnent normalement pas droit à des funérailles complètes » (Awolalu & Dopamu 1979 : 254). C'était le cas des victimes de la variole, de la dysenterie, de l'hydropisie, des hernies, kystes et hydrocèles, des lépreux et malades mentaux, des femmes décédées enceintes ou en couches, de ceux morts de morts violentes et des suicidés. *Le Monde s'effondre* (1966:179) rapporte que « c'était aussi le dépotoir des puissants fétiches des grands hommes-médecine quand ils mouraient. Une forêt maudite était donc animée de forces sinistres et de puissances de ténèbres. »

C'est un espace « sacré, interdit, tabou » *nsọ* ; maudit aussi, comme le lac tabou, demeure de l'esprit de la foudre « Okpa attrape » *Okpanwude* où l'orpheline a été envoyée par sa marâtre chercher de l'eau – ailleurs, le lac est l'autre d'un python ou d'un crocodile comme à Uri ou Nanka⁵⁷. Selon le conte (p. 288), « cette eau-là mangeait les gens ». Les animaux rencontrés, batraciens, reptiles, scorpions ou autres, y sont souvent dangereux ou repoussants. Leur présence s'explique par le fait qu'utilisés pour les sacrifices et prêtant leur corps aux esprits et aux sorciers, ils sont considérés comme des intermédiaires entre le monde des hommes et celui des esprits. C'est pourquoi ils servent parfois de guides dans ce voyage, comme le dit le proverbe (Igwe 1986 : 147) :

Si on suit les empreintes de l'antilope	E sowe ukwu ele,
on arrive à la jachère	e ruo n'abo

C'est un lieu de remise en question, où les lois de la nature ne s'appliquent plus : on y trouve des champignons « différents [...], beaucoup plus gros que les autres. » (p. 58), et qui parlent. Il arrive que les gens y marchent sur la tête. Il s'agit là d'un espace initiatique où les yeux du voyageur égaré s'ouvrent progressivement au monde spirituel.

⁵⁷ La « foudre » *Amadihà* est une divinité. Le python et le crocodile sont sacrés.

La frontière est donc également un lieu de transformation, de transmutation. L'esprit qui s'y était arrêté à l'aller pour prendre forme humaine y abandonne sa dépouille au retour. Les esprits-voyageurs empruntent ses sentiers à l'aller comme au retour de leurs missions.

Cette zone intermédiaire est hantée par les esprits errants mentionnés plus haut : Ces esprits immatériels et incorporels se déplacent dans les airs⁵⁸, comme le confirme le conte où l'enfant-esprit fuit à travers la brousse pour rejoindre son monde d'origine : elle

se transformait rapidement en esprit. Elle courait ! Personne ne peut courir aussi vite ! Il était impossible de voir l'empreinte de ses pas sur le sol. On ne voyait pas ses pieds toucher terre. Elle avait l'air de voler (p. 77).

L'importance des interprètes

Le commun des mortels, lui, pénètre rarement dans le monde des esprits. Mais des intermédiaires pratiquant tous un métier difficile apparaissent dans les contes et les récits oraux : les chasseurs tout d'abord, qui passent le plus clair de leur temps au fin fond de la brousse, et qui ont été initiés aux secrets de cet autre monde. Ils comprennent, dit-on, le langage des animaux et des oiseaux, et, bardés de gris-gris, restent maîtres de cet espace hostile (p. 264). Le malafoutier, qui passe lui aussi ses journées en brousse, à recueillir le vin de palme et de raphia, est un intermédiaire passif qui de par sa position au-dessus du sol et sur un arbre⁵⁹, est mis à même d'établir ou de rétablir le lien brisé entre les deux mondes, même si la coutume lui interdit de dévoiler ce qu'il a vu ou entendu du haut de l'arbre. Il va donc voir les personnes concernées par le secret découvert, leur demande de les suivre au bord de l'eau ou sur l'arbre, et les met ainsi en communication avec le monde des esprits, servant d'initiateur (pp. 156 et 208). Des professions comme celle des forgerons ont été, par le passé, considérées comme établissant des liens plus étroits que les autres entre l'un et l'autre monde. L'interprète par excellence reste bien sûr le « féticheur-guérisseur-devin » *dibia* régulièrement consulté à tout propos⁶⁰.

Le clan des Aro, de la ville d'Arochukwu au sud-est du pays igbo, s'est vanté pendant des générations d'être l'agent de la manifestation suprême du

⁵⁸ Cf. Idowu (1973:173) et Arinze (1970:55).

⁵⁹ Le caractère sacré de certains arbres et de la grande forêt a déjà été souligné. Ajoutons à cela que le palmier est l'arbre igbo par excellence, puisqu'il est tout entier utilisé – sève, fibres, fruits et palmes.

⁶⁰ Il existe plusieurs spécialités au sein de la profession traditionnelle de *dibia* (Cf. Ugochukwu et Okafor 2004). Si tous, guérisseur, rebouteux, sorciers et devins sont en contact permanent avec le monde des esprits, c'est le « devin » *dibia afa* (médecin-divination) qui enquête auprès des esprits pour le compte de ses clients et traduit leurs révélations.

grand Dieu Chukwu dont l'oracle *Ibiniukpabi* attirait à Arochukwu des suppliants venus de tout le pays igbo (Afigbo 1981 : 140 et 252). Mais c'est Nri, capitale religieuse des Igbo, qui est l'intermédiaire collectif reconnu et respecté dans tout le pays. L'une des premières à recevoir la visite des missionnaires au XIX^e siècle, cette ville influente fut qualifiée de "centre de la sorcellerie et du culte traditionnel, reconnu par tous les Igbo" par le Père Duhaze dans son rapport pour la période 1907-1910⁶¹. Sa mythologie est riche en récits concernant le pays des esprits, comme l'explique Onwuejeogwu (1981 : 43) :

Dans le passé, les Igbo étaient persuadés que la route menant au pays des esprits passait par là, ce qui est sans doute une façon symbolique de dire que les gens de Nri ont le pouvoir de communiquer avec le monde des esprits.

La mort dans l'eau

Les chemins du désert mènent à des carrefours ou à une étendue d'eau qui se révèlent être seuils de décision : l'enfant égaré et le voyageur des contes s'y trouvent forcés de décider, soit de rester sur cette terre, soit de poursuivre leur route et de pénétrer dans le monde des esprits (p. 316) La tradition, telle qu'elle a été recueillie par Chinwe Achebe (1986 : 17), enseigne d'ailleurs que, depuis l'autre monde,

il y a deux routes vers le monde des hommes. Ces routes traversent cette zone frontière floue qui sépare les deux mondes. De chaque côté, au bout de la route, se trouvent postées deux formidables déités féminines : Onabuluwa et Nne Mmiri ['Celui qui soutient le monde' et 'Mère l'Eau'].

L'eau en question peut être une rivière, un fleuve comme le Niger qui borde le pays igbo à l'ouest, un lac (il y en a plusieurs) ou même l'océan atlantique qui baigne les côtes et représente l'extrême limite de l'influence de l'igbo au sud. On ne s'en approche pas les mains vides : les esprits demandent un sacrifice, par exemple dans le conte (p. 228) « un canari blanc, une pièce de tissu blanc, et d'autres choses blanches, sept » à apporter au bord de la rivière. Cette étendue d'eau est toujours beaucoup trop vaste pour être traversée à la nage. Les vivants ne dépassent habituellement pas cette frontière naturelle : les femmes et les enfants vont au cours d'eau et en reviennent. Ceux qui entrent dans l'eau entrent dans la mort⁶² puisque l'eau est un chemin et l'une des portes de la mort en même temps que l'habitat

⁶¹ Cf. Jordan (1949) cité dans Onwuejeogwu (1981:15).

⁶² Non parce qu'ils ne savent pas nager: comme le dit Omenuko, "tout le monde chez nous sait nager". Cf. Nwana (1933 : 3).

des « esprits de l'eau » *mmuo mmiri* qui, écrit Achebe, "ont leur ville au plus profond de la rivière"⁶³. Au bout de la route, le voyageur

est arrivé à un endroit où il y avait de l'eau partout. Il ne savait pas si l'eau était profonde. Il ne voyait pas jusqu'où elle s'étendait. Mais le chemin s'arrêtait là : il n'y avait plus que de l'eau. [...] Il est entré dans l'eau et il a marché longtemps. Et il est arrivé au fond de l'eau, chez les esprits. (p.316)

CONCLUSION

Il semble parfois difficile, sur l'espace si encombré dont vous venons de parler, de dire avec certitude où passe la frontière entre le monde des humains et celui des esprits, du fait que ces derniers semblent s'infiltrer constamment parmi les vivants, et que nul n'est de taille à leur résister. Les libations et sacrifices, les visites au devin maintiennent le lien entre les esprits des ancêtres, les divinités et les humains, et les masques qui sortent, le plus souvent en groupe, lors des festivals traditionnels et se déplacent dans l'espace communautaire, sont considérés comme la manifestation physique des ancêtres. Le monde visible est en outre habité par des êtres et des forces invisibles cherchant sans cesse à s'incarner.

Les deux mondes entre lesquels les êtres évoluent sont, par contre, clairement définis. Aujourd'hui encore, c'est la relation étroite et quotidienne avec le monde des esprits qui donne son sens à une existence rythmée par le mouvement cyclique déplaçant les êtres d'un monde à l'autre selon des lois inexorables et leur assignant une place et un rôle précis dans un espace minutieusement réparti.

Références bibliographiques

- ACHEBE C., 1958, *Things fall apart*, London, Heinemann, 158 p.
 —, 1966, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 254 p.
 —, 1964, *The arrow of God*, London, Heinemann, 230 p.
 —, 1978, *La flèche de Dieu*, Paris, Présence africaine, 299 p.
 —, 1960, *No Longer at Ease*, London, Heinemann, 176 p.
 —, 1977, *The Drum*, Enugu, Fourth Dimension Publishers, 31 p.
 —, 1977, *The Flute*, Enugu, Fourth Dimension Publishers, 24 p.
 —, 1972, *Girls at war and other stories*, London, Heinemann, 118 p.
 —, 1981, *Femmes en guerre*, Paris, Hatier, 159 p.
 —, 1975, *Morning yet on creation day*, London, Heinemann, 175 p.
 —, 1986, *The World of the ogbanje*, Enugu, Fourth Dimension Publishers, 68 p.
 AFIGBO, A., 1981, *Ropes of sand – Studies in Igbo history and culture*,
 Nsukka/Ibadan, University Press/Oxford University Press, 387 p.

⁶³ Achebe, "L'œuf du sacrifice" dans *Femmes en guerre* (1981: 59).

- ALUTU, J., 1986 (1963), *Nnewi History from the earliest times to 1980/82*, Enugu, Fourth Dimension Publishers, 493 p.
- ANUKWU M., J.U. EZEBIALU & C.OKAFO, 1984, *Igbo agba ohuu*, Enugu, Cecta Books.
- ARINZE F., 1970, *Sacrifice in igbo religion*, Ibadan, University Press, 129 p.
- AWOLALU, O. & A. DOPAMU, 1979, *West African traditional religion*, Ibadan, University press, 310 p.
- BASDEN, G.T., 1966, *Niger Ibos*, London, F.Cass, 456 p. (Seeley, Service & Co 1938), 456 p.
- , 1966 (1921), *Among the Ibos of Nigeria*, London, F.Cass, 321 p.
- DALLOZ, J.-P., 2002, *Elites et représentations politiques – la culture de l'échange inégal au Nigeria*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 174 p.
- ENEORE, W.C., 1979, *Echi di ime*, Lagos, Macmillan Nigeria, 78 p.
- HENDERSON, R.N., 1972, *The King in every man, evolutionary trends in Onitsha society and culture*, New Haven and London, Yale University Press, 184 p.
- IFA, 1988 (2^e éd.), *Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire*, Paris, EDICEF-AUPELF, 442 p.
- IDOWU, B., 1973, *African Traditional religion*, London, SCM Press, 228 p.
- IGBOKWE, J., 1995, *Igbos twenty-five years after Biafra*, Lagos, Advent Communications Publishers, 114 p.
- IGWE, G.E., *Onye turu ikoro waa ya eze – A book of Igbo proverbs*, Ibadan, Oxford University Press 1986, 167 p.
- ISICHEI, E., *A History of the Igbo people*, London, Macmillan 1976, 303 p.
- JORDAN, J., C.S.Sp., 1949, *Bishop Shanahan of Southern Nigeria*, Dublin, Clonmore & Reynolds, 264 p.
- MOJEKWU, N., 1994, *Groundwork History of Ichi town*, Enugu, B-Teks Publishers, 239 p.
- NJOKU, J.E., 1978, *Dictionary of Igbo names, culture & proverbs*, Washington, University Press of America.
- NWALA, U., 1985, *Igbo Philosophy*, Lagos, Lantern Books, 265 p.
- NWANA, P., 1933, *Omenuko*, London, Longmans, 93 p.
- NWOGA, D., 1984, *The supreme God as stranger in Igbo religious thought*, Ekwereazu, Imo State (Nigeria), Hawk Press, 79 p.
- OGBAA, K., 1992, *Gods, oracles and divination – folkways in Chinua Achebe's novels*, Trenton NJ, USA, Africa World Press, 269 p.
- OGUNYEMI, C., 1996, *Africa Wo/man palava – the Nigerian Novel by women*, Chicago, University of Chicago Press, 353 p.
- OKEBALAMA, C., 1991, The Hunter in *Ubakala Igbo Life*, *African Languages and Cultures* 4 (2), pp. 177-87.
- OKPEWHO, I., 1998, African Mythology and Africa's Political Impasse, *Research in African Literatures* Volume 29 n. 1, pp. 1-15.
- OKRI, B., 1997, *La route de la faim*, Paris, Robert Laffont, 640 p. (trad. de l'anglais).
- ONWU, E. (Rev), 2002, *Uzo ndu na eziokwu, Towards an Understanding of Igbo Traditional Religious Life and Philosophy*, Owerri, *Ahiajoku Lecture Series*.

- ONWUEJEOGWU, A., 1981, *An Igbo civilization : Nri kingdom and hegemony*, London/Benin, Ethnographica/Ethiope Publishers, 204 p.
- ONWUMECHILI, C., 2000, Igbo enwe eze, the Igbo have no kings, Owerri, *Ahiajoku Lecture Series*.
- ONYENEKE, A., 1987, *The dead among the living: masquerades in Igbo society*, Nimo, Holy Ghost Congregation, Province of Nigeria/Asele Institute, 142 p.
- UGOCHUKWU, C. & al., 1977, *Omalinze, a book of Igbo folktales*, Ibadan, Oxford University Press, 200 p.
- UGOCHUKWU, C., 2000, *Isu factor in Nnewi History*, Onitsha, Tabansi Press, 300 p.
- UGOCHUKWU, F., 1992, *Contes igbo du Nigeria*, Paris, Karthala, 351 p.
- , 1996, le temps dans la culture igbo ou comment prendre sa place au sein de l'éternité, *Mots Pluriels*, University of Western Australia vol.1 (1) <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP197fu.html>
- , 1999, Aux prises avec la brousse - la nature dans la littérature igbo (Nigeria), *Mots Pluriels*, University of Western Australia vol.1 (11) <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199fu.html>
- , 2000, Les missions catholiques françaises et le développement des études igbo dans l'Est du Nigeria, 1885 - 1930, *Cahiers d'Études africaines*, 159 (XL-3), pp.467-488.
- , 2002, Le désert et ses épreuves dans la cosmogonie igbo (Nigeria), *L'Homme* 163, pp.157-172.
- , 2004, Proverbe et philosophie : le cas de l'Igbo (Nigeria), in Baumgardt U. & A. Bounfour (éds), *Le Proverbe en Afrique : forme, fonction et sens*, Paris, L'Harmattan/INALCO, pp.85-115.
- , 2006, *Contes igbo de la Tortue*, Paris, Karthala, 128p.
- UGOCHUKWU, F. & P. OKAFOR, 2004, *Dictionnaire igbo-français avec lexique inverse*, Paris, Karthala, 267 p.
- WILLIAMSON, K., 1972, *Igbo-English Dictionary*, Benin, Ethiope Publishers, 568 p.